59e ANNÉE (6e SÉRIE) No 16 21 AVRIL 1949

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Codirecteur

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Notes théologiques sur l'Ascension

Q. — La théologie de l'Ascension n'est guère développée dans les manuels. L'*Ami* ne pourrait-il traiter la question, montrer en particulier ce que l'Ascension ajoute à la Résurrection et indiquer pourquoi l'Esprit-Saint ne pouvait être envoyé avant que Jésus ne fût remonté au ciel ?

R. — Votre remarque est juste. Le *Dictionnaire de théologie* lui-même a omis l'article *Ascension*. Essayons donc aujourd'hui de combler cette lacune, en tenant compte des questions posées par notre consultant.

* *

I. — Le fait historique de l'ascension. — 1. Les apparitions de Jésus ressuscité, manifestations de sa vie glorieuse sur la terre et confirmations de la vérité de son enseignement, sont nettement circonscrites dans les quarante jours qui suivirent la résurrection. Les deux récits de S. Luc (Lc, xxiv, 44-51 et Act., i, 1-11) et la finale de S. Marc (Mc, xvi, 19) en font foi. S. Pierre lui-même présente l'ascension comme le terme de la vie historique de Jésus (Act., i, 22). Ces données sont confirmées par d'autres textes annonçant l'ascension (Jo., iii, 13 ; vi, 63 ; xx, 17), ou la rappelant (Act., ii, 34 ; iii, 21 ; I Petr., iii, 22 ; I Thess., iv, 14-17 ; Eph., i, 20 ; iv, 10 ; Phil., iii, 20 ; Col., iii, 1 ; I Tim., iii, 16 ; Hebr., iv, 14 ; vi, 19-20 ; vii, 26 ; ix, 24). On se trouve donc bien ici en face de témoignages irrécusables venant à l'appui de la tradition apostolique.

2. On ne saurait s'arrêter à l'objection formulée par quelques non-catholiques : un seul texte, Act., i-11, serait à l'origine de la croyance à l'Ascension. Ce qui est manifestement inexact. Plus sérieuse serait peut-être, indirectement du moins, la difficulté tirée de l'interprétation du v. 4 du récit des Actes. Au moment où va se produire le miracle de l'Ascension, Jésus était-il simplement avec les apôtres ? Ou bien mangeait-il avec eux ? La Vulgate n'hésite pas : *Et convescens, præcepit*, etc. Il s'agit de traduire le grec συναλιζόμενος. Or les commentateurs ne s'entendent pas sur la signification de ce mot : « se rassembler », ou « manger ensemble ». Le sens de la Vulgate paraît traditionnel et retenu par les Pères [1]. Dans ce dernier cas, pour donner au texte de S. Luc une consistance logique, il faut admettre une solution de continuité entre i, 1-5 et le v. 6, où la scène n'est plus dans une salle de banquet, mais paraît se placer en plein air et être distincte de la première. Ce n'est pas d'ailleurs la seule fois où Luc aurait réuni en un seul texte diverses actions, laissant au lecteur le soin de suppléer les intervalles. Ainsi dans l'évangile, ii, 39, tout l'épisode des mages est omis ; xxiv, 36-53, aucune solution de continuité n'existe entre les apparitions et l'ascension.

3. C'est une objection puérile que l'on tire de l'antique conception physique de l'univers, pour ridiculiser cette ascension « vers le ciel » du corps ressuscité de Jésus. Nous avons le droit de ne pas souscrire aux conceptions dont S. Thomas s'est fait l'écho [2]. L'expression : « Jésus est monté aux cieux », rapprochée de la parole du *Pater* : « Notre Père qui êtes aux cieux » met en relief l'idéal supérieur qui doit nous diriger dans l'acte même de la prière idéal qui n'est autre que Dieu lui-même possédé dans la vision bienheureuse. C'est en ce sens qu'il convient d'interpréter avant tout le mystère de l'Ascension. *Nemo ascendit in cœlum, nisi qui descendit de cœlo, Filius hominis, qui est in cœlo* (Jo., iii, 13). La formule : « Le Fils de Dieu est *descendu* des cieux » doit être entendue métaphoriquement ; elle signifie simplement qu'il s'est incarné et a pris la nature humaine, sur terre. Mais jamais le Fils de Dieu n'a quitté le ciel. De même, quand on affirme qu'à l'Ascension il est *retourné d'où il était venu*, la formule est également métaphorique ; elle signifie que la nature humaine est dégagée de la condition terrestre qu'elle avait revêtue jusque là et a reçu la plénitude de la gloire céleste due à l'humanité du Verbe.

Mais si le « retour » au ciel est une métaphore, l' « ascension » est une réalité et doit être entendue au sens propre et littéral. On affirme que le corps du Christ s'est élevé visiblement au-dessus de l'endroit où il se trouvait, par un mouvement contraire à la loi naturelle de la pesanteur et que ce mouvement miraculeux l'a transporté hors de l'atmosphère terrestre. Par rapport aux témoins du départ de Jésus, ce mouvement apparaissait de bas en haut et mérite par conséquent le nom d'ascension [3].

4. La liturgie a conservé le nom d' « Ascension » à cette « montée du Christ vers le ciel », le nom d' « Assomption » à l'entrée de la Sainte Vierge, en corps et en âme, dans la gloire, peut-être pour marquer, par le premier terme, que le Christ est monté au ciel par sa propre puissance, mais que la Vierge en a reçu de Dieu le privilège. On remar-

[1] Cf. E. Jacquier, *Les Actes des Apôtres*, Paris, 1926, p. 11.

[2] Surtout, IIIa, q. 57, a. 1.

[3] Cf. Billot, *De Verbo incarnato*, Prato, 1912, p. 540.

quera toutefois que le terme *assumptus* est également appliqué au Christ (Act. I, 11) [4]. De même, l'antienne du *Magnificat* aux secondes vêpres rappelle la glorification de Marie en ces termes : *hodie Maria Virgo cœlos ascendit.* On se reportera au texte grec pour apprécier plus exactement les nuances dans la manière d'exprimer l'ascension du Sauveur : « Ἐπήρθη (Act., I, 9), il fut élevé, indique une ascension calme et majestueuse... marque le commencement et la suite de l'action, tandis que ἀνελήμφθη des v. 2 et 11 la désigne dans son ensemble. Nous trouvons trois termes dans Luc pour désigner l'ascension : ἀνελήμφθη (I, 2,11), il fut enlevé, pris ou reçu en haut ; ἐπήρθη (I, 9), il fut élevé ; ἀνεφέρετο (Lc, XXIV, 51), il était porté en haut : tous trois au passif, indiquant que l'agent de l'ascension, c'était Dieu » [5].

* *

II. — Les circonstances du fait historique. — Ce sont là détails que l'historien et le théologien ne sauraient négliger.

1. *Le temps de l'ascension* est nettement marqué dans les Actes : c'est quarante jours après la résurrection (I, 3), après un ultime repas pendant lequel Jésus fit à ses disciples ses suprêmes recommandations (Id., 4-8).

2. *Le lieu* est facile à déterminer grâce aux indications fournies par S. Luc. Dans son évangile, XXIV, 50, Luc montre Jésus conduisant ses apôtres *vers* (et non à) Béthanie [6]. Dans les Actes, I, 12, il nous apprend que les apôtres, après avoir été témoins de cette merveille, « retournèrent à Jérusalem de la montagne dite des Oliviers, laquelle est près de Jérusalem de la distance d'un chemin de sabbat ». Cette distance qu'un Juif pouvait parcourir sans violer le repos sabbatique, est de deux mille pas (6 stades, environ 1390 mètres). Or Béthanie est beaucoup plus loin de Jérusalem (plus du double, 15 stades). C'est donc bien au mont des Oliviers qu'eut lieu l'Ascension. La distance qui le sépare de Jérusalem correspond à celle du chemin sabbatique ; et, de Jérusalem, le mont des Oliviers se situe dans la direction de Béthanie.

3. *Les témoins.* — Comme les évangélistes ont gardé le silence sur ce point, les exégètes varient d'opinion. Dans le *Dict. de la Bible*, t. I, col. 1072, M. G. Martin s'exprime ainsi : « Nous ne croyons pas que les Apôtres furent les seuls témoins de l'Ascension. Il paraît très probable que cette faveur fut accordée à tous ceux qui, étant entrés dans le Cénacle avec les Apôtres, priaient avec eux. C'est le sentiment de Benoît XIV, *De Festis D. N. J. C.*, VI, 46. 47. » — M. Jacquier, *op. cit.*, p. 20, est d'un avis contraire : « Les Actes ne disent pas clairement quels ont été les témoins de l'Ascension : d'après Luc, XXIV, 44-51, ainsi que d'après les Actes, il semble bien qu'il n'y avait que les Apôtres autour de Jésus. »

4. *Un nuage déroba Jésus aux yeux des Apôtres :* le verbe ὑπέλαβεν, « prit Jésus par dessous », semble suggérer l'idée suivante : « Jésus, étant déjà éloigné de la terre, le nuage le prit par dessous et l'enleva hors de leurs yeux (*suscepit ab oculis eorum*) ; ...c'est donc le nuage que les Apôtres ont vu monter au ciel, mais Jésus était au-dessus du nuage [7] ». A ce sujet, S. Thomas fait la réflexion suivante : « La nuée n'a pas fourni au Christ, lors de son ascension, une aide semblable à celle d'un véhicule. Elle apparut comme un signe de la divinité, de même que la gloire du Dieu d'Israël s'était montrée dans une nuée au-dessus du tabernacle » [8].

* *

III. — Le dogme de l'ascension. — Le fait historique de l'Ascension, par là même qu'il est consigné dans les livres inspirés d'une façon claire et incontestable, est objet de la foi catholique. Aussi l'article : « qui est monté aux cieux » se lit dans tous les symboles [9].

Mais le fait historique se complète d'un mystère : raison nouvelle pour qu'il soit objet de foi. Ce mystère est celui de Jésus entrant définitivement dans la gloire. Cette glorification du Crucifié victorieux de la mort a pour ainsi dire un double aspect : elle complète la résurrection, elle prépare la mission de l'Esprit-Saint. Et, par là même, elle devient le mystère de l'humanité elle-même, appelée à partager la gloire du Christ, son Chef.

1. *L'Ascension complète la Résurrection.* — La résurrection glorieuse du Christ était nécessaire pour les multiples raisons qu'expose S. Thomas [10]. Retenons ici celle qui concerne le Christ lui-même : « Ne convient-il pas d'exalter ceux qui s'humilient à cause de Dieu ?... Le Christ, s'étant humilié jusqu'à la mort de la croix par charité et par obéissance à Dieu, il fallait que Dieu l'exaltât jusqu'à la résurrection glorieuse... » Nous avons ici comme un écho de S. Paul aux Philippiens : « Il s'est humilié lui-même, s'étant fait obéissant jusqu'à la mort et la mort de la croix : *c'est pourquoi* Dieu l'a exalté (II, 8-9) ». D'ailleurs, s'emparant de ce texte, S. Thomas précise que, par son obéissance, Jésus a *mérité* son exaltation. Or cette exaltation, c'est d'abord la résurrection du tombeau, mais c'est aussi l'Ascension, cette dernière glorification visible n'étant que la légitime compensation de toutes les ignominies auxquelles avait été soumis le corps du Sauveur.

On doit attribuer au Christ toute perfection et noblesse. Il s'ensuit qu'il a dû obtenir par mérite ce que les autres obtiennent par mérite, sauf le cas où l'absence d'un bien porterait à sa dignité et à sa perfection un préjudice que

[4] Cf. S. Thomas, IIIa, q. 57, a. 3, ad 1.

[5] E. Jacquier, *op. cit.*, p. 19. Les mots ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν ne se lisent pas dans tous les manuscrits. Mais, même si ces mots n'étaient pas authentiques, ce qui précède, διέστη ἀπ αὐτῶν (il s'éloigna définitivement d'eux) suffirait à indiquer, quoique d'une manière vague, l'Ascension que Luc a bien en vue (Act. I, 2). Cf. Lagrange, *Evangile selon S. Luc*, Paris, 1921, p. 616.

[6] Cf. Lagrange, *loc. cit.* ; L. Pirot, *Suppl. du Dict. de la Bible*, t. I, col. 628.

[7] E. Jacquier, *op. cit.*, p. 19.

[8] S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. 57, a. 4, ad 3. Dans l'A. T., en effet, le nuage voile la gloire de Dieu, la *shekinah* (cf. Ex., XIV, 24 ; XVI, 10 ; XIX, 9 ; Lev., XVI, 2 ; I Reg., VIII, 10 ; Ps., XVII, 10 ; Is., XIX, 1 ; Ezech., I, 4, etc.). Voir aussi, dans le N. T., la nuée de la transfiguration, Mt., XVII, 5. Jésus annonce également que « le Fils de l'homme viendra sur les nuées du ciel », Mt., XXVI, 64.

[9] Voir Denz-Bann., n. 6 (6a) ; 9 (6a) ; 13 ; 16 ; 20 ; 40 ; etc.

[10] *Sum. theol.*, IIIa, q. 53, a. 1.

le mérite ne saurait compenser. En conséquence, le Christ n'a pu mériter ni la grâce, ni la science, ni la béatitude de l'âme, ni sa divinité... (car) la privation de ces biens eût été une atteinte à sa dignité et n'aurait pas été compensée par le mérite. Mais la gloire du corps et tout autre bien de ce genre est inférieure à la valeur du mérite qui relève de la vertu de charité : il faut donc affirmer que le Christ a mérité cette gloire corporelle et tous les biens qui contribuent à rehausser son excellence extérieure comme l'ascension au ciel, la vénération des hommes, etc. [1].

Cette dernière pensée est exploitée par le saint Docteur lorsque, directement, il justifie l'Ascension du Sauveur : « Le Christ, dit-il, par sa résurrection, a commencé une vie immortelle et incorruptible... Il ne convenait donc pas... qu'il demeurât sur la terre, mais, bien au contraire, il fallait qu'il montât au ciel » [2]. L'Ascension est une conséquence de la résurrection : vainqueur de la mort, Jésus affirme sa victoire totale en pénétrant visiblement dans le séjour de l'immortalité. Et, de plus, cette suprême manifestation de Jésus nous fait mieux connaître sa gloire et « notre respect pour le Christ s'augmente, car nous ne le considérons plus comme un homme terrestre, mais comme un Dieu » [3].

2. *L'Ascension prépare la Mission de l'Esprit-Saint.* — Le Christ l'avait dit expressément avant sa passion : « Il est bon que je m'en aille, car si je ne m'en vais pas, le Défenseur (ὁ παράκλητος) ne viendra pas à vous ; mais si je pars je vous l'enverrai » (Jo., XVI, 7). Pourquoi faut-il le départ de Jésus pour préparer la venue de l'Esprit ?

Il faut que Jésus parte pour envoyer le Paraclet, qui se trouve là où il va, auprès du Père : c'est ce qu'il a déjà annoncé (XIV, 16 suiv., 26 ; XV, 26). Dans les deux premiers endroits, c'était le Père qui l'envoyait, conformément au but de ce discours, qui était d'insister sur l'unité du Père et du Fils. Mais pourquoi le Fils glorifié n'eût-il pas pu demeurer sur la terre et donner cependant son Esprit ? — C'est le secret de Dieu. On entrevoit seulement une certaine antinomie entre la présence sensible, localisée de sa nature, et la présence spirituelle universelle. De plus, de cette autre manière, il semble bien qu'il eût fallu changer complètement le plan du salut qui est dans l'exercice de la foi. Jésus incarné lui laissait libre carrière ; glorifié, il l'eût remplacée par une évidence. Il devait donc disparaître ; mais l'Esprit continuerait son œuvre, invisible, secours pour la foi, et lui-même objet de foi [4].

Cette prédication de la foi, continuant l'œuvre de Jésus-Christ, requérait tout d'abord une mission visible du Saint-Esprit. S. Paul, dans la première aux Corinthiens (XII, 7) a écrit cette phrase dont s'empare S. Thomas : « A chacun est donnée la manifestation de l'Esprit pour l'utilité » ; et le Docteur angélique ajoute (ce qui n'est d'ailleurs qu'une précision de la pensée de l'Apôtre), « l'utilité de l'Eglise ».

Il s'agit, continue-t-il, par ces signes visibles, de confirmer et de propager la foi ; or ceci fut principalement l'œuvre du Christ et des Apôtres... Il était donc spécialement besoin d'une mission visible du Saint-Esprit au Christ, aux Apôtres et à un certain nombre des premiers saints, en qui s'édifiaient en quelque sorte les fondations de l'Eglise... Aux Apôtres (le saint Esprit) fut envoyé sous forme de souffle, pour montrer le pouvoir de ministres dans la dispensation des sacrements ; il leur fut dit, en effet : « Ceux à qui vous remettrez les péchés, il leur seront remis ». Sous forme aussi de langues de feu pour manifester leur office de docteurs [5].

Quant au missions invisibles du Saint-Esprit dans les âmes, elles sont aussi préparées par l'Ascension. C'est à l'image des processions divines que se produisent, visiblement, leurs manifestations par les missions divines. Le Père, étant le Principe, n'est pas envoyé. Le Fils, procédant du Père, peut être envoyé par le Père. Le Saint-Esprit, procédant du Père et du Fils, reçoit des deux sa mission. Principe du Saint-Esprit, le Fils est auteur de notre sanctification. Le Saint-Esprit, procédant par amour, est le Don de la sanctification et le signe de notre sanctification. Il convenait donc que le Fils fût remonté au ciel avant que soit manifesté, visiblement ou invisiblement, l'Esprit d'amour qui doit « nous ravir vers les réalités célestes » [6].

3. Mais le mystère n'est pas seulement du côté du Christ : il est aussi du côté de l'humanité sauvée dans et par le Christ et S. Paul y insiste particulièrement :

« A ses yeux, Jésus n'est pas un homme parmi les autres... ; il est un *nouvel Adam* (Rom., V, 18). Chacun des événements de sa vie modifie ontologiquement les conditions de la nôtre. De façon mystérieuse mais réelle, il est l'Humanité. Dans cette lumière qui est celle de la foi chrétienne, l'Ascension prend une valeur sotériologique chrétienne... Pris dans toute sa réalité ontologique, le salut, c'est l'Homme-Dieu, en la personne du Fils incarné, acceptant de tomber au pouvoir de la mort, mais lui arrachant bientôt sa victoire par la résurrection que l'Ascension rend définitive... L'Ascension du Christ, c'est l'ascension de l'homme, uni à la divinité, parvenant substantiellement à son terme, substantiellement sauvé à jamais. Elle accomplit irrévocablement le salut de l'humanité [7]. »

Ce qui vient d'être rappelé d'une manière un peu oratoire est exposé par S. Thomas d'une façon plus didactique dans l'article qui termine la question 57

[1] IIIa, q. 19, a. 3.

[2] IIIa, q. 57, a. 1.

[3] Id., *ibid.*, a. 6. Voir plus loin le texte complet de S. Thomas.

[4] Lagrange, *Evangile selon S. Jean*, Paris, 1948, p. 418.

[5] *Sum. theol.*, Ia, q. 43, a. 7, ad 6. — Le P. Dondaine, à qui nous empruntons sa traduction (*La Trinité*, t. II, p. 299 et 380) rapproche opportunément du texte de la *Somme* un très beau passage, emprunté au *Commentaire sur les Sentences* (I, dist. 16, q. 2, a. 1) : « Dans la mission invisible du Saint-Esprit, il y a un jaillissement de grâce dans l'âme, procédant de la plénitude du divin Amour ; et, au moyen de cet effet de grâce, le sujet à qui s'adresse la mission prend une connaissance expérimentale de la divine Présence. De même, dans la mission visible, il y a rejaillissement sur un autre plan : par plénitude aussi, la grâce intérieure rejaillit à sa manière en une manifestation extérieure, où l'habitation de la divine Personne se dévoile non plus seulement au sujet, mais encore aux autres. Deux conditions sont donc requises pour la mission visible : il faut une plénitude de grâce dans le sujet de la mission, et de plus il faut que cette plénitude soit ordonnée à d'autres, c'est-à-dire que cette grâce surabondante rejaillisse de quelque façon sur les autres ; c'est pour cela que la grâce intérieure se manifeste au sujet et aux autres. Aussi est-ce au Christ d'abord, aux Apôtres ensuite que fut faite la mission visible : par eux, en effet, la grâce s'est répandue en beaucoup d'autres, puisque c'est par eux que l'Eglise a été plantée ... dans la diffusion universelle de la connaissance de Dieu. »

[6] Cf. *Sum. theol.*, Ia, q. 43, a. 7, c. ; IIIa, q. 57, a. 1, ad 3m, 3o.

[7] G. Rotureau, dans *Catholicisme*, t. I, col. 887-888.

relative à l'Ascension :

L'Ascension du Christ est la cause de notre salut de deux façons ; tout d'abord, par rapport à nous ; ensuite, par rapport au Christ lui-même.

Par rapport à nous, l'Ascension est cause de notre salut, car, par elle, notre esprit se tourne vers le Christ. L'Ascension est utile à notre foi, à notre espérance, à notre charité [8]. En outre, notre respect pour le Christ s'augmente, car nous ne le considérons plus comme un hommme terrestre, mais comme un Dieu. Aussi l'Apôtre écrit-il aux Corinthiens : « Si nous avons connu le Christ selon la chair (c'est-à-dire d'après la Glose, selon une chair mortelle qui nous faisait penser qu'il n'était qu'un homme), à présent nous ne le connaissons plus comme tel » (II Cor., v, 16).

Par rapport au Christ lui-même, l'Ascension est cause de notre salut. En montant au ciel, que n'a-t-il pas fait lui-même pour notre salut ?

S. Thomas résume en trois points l'influence de l'Ascension sur notre salut :

a) *Il nous a préparé la voie pour monter au ciel* (Jo., xiv, 2 ; Michée, ii, 13).

Il est, en effet, *notre chef*. Là où le Chef a passé, il faut que passent les membres. Aussi le Christ affirme-t-il selon S. Jean : « Là où je suis, il faut que vous soyez » (Jo., xiv, 3). La preuve en est que les âmes des saints qu'il avait libérées de l'enfer, il les a conduites au ciel, comme chante le psautier « Montant au ciel, il a emmené captive la captivité » (Ps. lxvii, 19)...

b) *Il est entré au ciel pour intercéder pour nous* (Heb., vii, 25).

Sa présence même, par la nature humaine qu'il a introduite au ciel, est, en effet, une intercession pour nous. Dieu, qui a exalté de la sorte la nature humaine du Christ, n'aurait-il pas aussi pitié de ceux pour lesquels le Fils de Dieu a pris la nature humaine.

c) Enfin, siégeant dans les cieux comme Dieu et Seigneur (il est assis à la droite de Dieu), « il s'est élevé au-dessus de tous les cieux, afin de remplir toutes choses » (Eph., iv, 10) de ses dons, ajoute la glose.

* *

IV. — La causalité de l'ascension par rapport a notre salut. — La théologie se penche maintenant sur les données doctrinales qu'on vient de résumer pour préciser *le mode de causalité* de l'ascension du Christ relativement à notre salut. S. Thomas exprime sa pensée dans l'*ad* 1m et l'*ad* 2m de ce même article 6 :

Ad 1m : L'ascension du Christ est cause de notre salut, non par mode de mérite, mais par mode d'efficience.

Ad 2m : La passion du Christ est, au sens propre, la cause de notre ascension au ciel, car elle a écarté le péché qui nous en fermait l'entrée, et elle a agi par mode de mérite. Cependant l'ascension du Christ est la cause directe de la nôtre. Elle a commencé, en effet, cette ascension en notre Chef, et, à ce Chef, il faut que ses membres soient unis.

Dans son commentaire de cet article [9], le R. P. Synave rappelle que la causalité qu'on peut ici invoquer est de trois ordres : méritoire, efficiente et exemplaire.

La passion et, en tant qu'elle est intimement unie à la passion, la mort du Christ ont agi par mode de causalité *méritoire* (sans exclure les autres modes, cf. *Sum. theol.*, IIIa, q. 48).

La causalité méritoire requiert que les actes auxquels s'attache le mérite soient libres : il faut donc que l'homme vive encore à l'état de pèlerin ; lorsqu'il est parvenu dans l'état de gloire, il ne peut plus acquérir de mérite, la gloire étant elle-même la récompense des bonnes actions et, par suite, des mérites qui en ont fait la valeur sur cette terre. Il s'ensuit qu'aucun des actes du Christ postérieurs à sa passion ne peut exercer de causalité méritoire sur notre salut : ni l'ensevelissement du Christ, ni sa descente aux enfers, ni sa résurrection, ni son ascension n'ont été méritoires de notre salut et de la grâce qui y mène.

Par contre, sous le rapport de la causalité *efficiente*, les actes postérieurs à la passion sont causes de notre salut au même titre que la passion. Ils sont causes *instrumentales* de notre justification.

La sainte humanité du Christ, même quand la mort a séparé l'âme du corps, est toujours unie à la divinité ; et, à ce titre, elle a toujours été, elle est toujours demeurée et elle demeure encore au ciel, l'instrument divin des grâces (cf. S. Thomas, IIIa, q. 50, art. 6). Aussi le P. Synave conclut-il à bon droit :

La passion du Christ, aussi bien que les actes qui l'ont suivie, nous sont tous salutaires de la même manière, absolument comme tout ce que le Christ a fait ou souffert dans son humanité (q. 56, a. 1, ad 3m) ; ils exercent sur notre restauration surnaturelle une causalité efficiente instrumentale... L'humanité du Christ... demeure encore actuellement l'instrument de ces grâces, comme une humanité qui a connu tous ces différents états : la mort, l'ensevelissement, la descente aux enfers, la résurrection, l'ascension.

Mais il faut ajouter que l'ascension, comme tous les actes de l'humanité du Christ, est aussi cause exemplaire de la grâce produite en notre âme.

Qu'est-ce à dire ? Ceci : que les grâces de salut qui nous sont départies ressemblent, soit dans le même ordre, soit dans un ordre analogique aux actes du Christ qui les causent en nous. Dans le même ordre, par exemple la résurrection de nos corps ressemblera à la résurrection du corps du Christ : dans un ordre analogique, par exemple la résurrection spirituelle de nos âmes ressemble à la résurrection corporelle du Christ [9].

[8] S. Thomas, dans cet article 6, ne fait qu'énoncer les trois vertus théologales, car, à l'art. 1, il avait déjà décrit l'influence de l'ascension sur le développement de chacune d'elles (ad 3m). En bref,

1° *La foi.* — L'Ascension accroît notre foi, qui porte sur les réalités invisibles. Le Seigneur a dit : « Je vais au Père et vous ne me verrez plus » (Jo., xvi, 10). S. Augustin reprend (*Tract. 95 in Joannem*) : « Bienheureux sont ceux qui ne voient pas et qui croient. Ce sera donc par notre justice que le monde sera condamné (Jo., xvi, 8), car vous croirez en moi sans me voir. »

2° *L'espérance.* — « Lorsque je m'en serai allé et que je vous aurai préparé une place, je reviendrai et vous prendrai avec moi, afin que là où je suis, vous y soyez aussi » (Jo., xiv, 3). En emmenant au ciel la nature humaine qu'il avait prise, le Christ nous a donné l'espoir d'y parvenir à sa suite.

3° *La charité.* — L'Ascension élève vers les réalités célestes l'affection de notre charité : « Recherchez les choses d'en haut, où le Christ demeure assis à la droite de Dieu ; affectionnez-vous aux choses d'en-haut et non à celles de la terre » (Col. iii, 1-2). Et, comme le Saint-Esprit est l'Amour qui nous ravit vers les réalités du ciel, le Seigneur a dit aux disciples : « Il est bon que je m'en aille ; car, si je ne m'en vais pas, le Consolateur ne viendra pas en vous ; mais si je m'en vais, je vous l'enverrai ». Ce que S. Augustin commente ainsi (*Tract. 94*) : « Vous ne pouvez saisir l'Esprit-Saint tant que vous persistez à connaître le Christ dans sa chair. Lorsque le Christ se fut éloigné corporellement, non seulement l'Esprit-Saint mais encore le Père et le Fils leur furent présents spirituellement. »

[9] *Vie de Jésus*, t. iv, p. 356-358.

On doit en dire autant de la causalité exemplaire de l'ascension : dans un ordre similaire, l'ascension glorieuse du Christ est le type et l'exemplaire de notre ascension vers le ciel après la résurrection du jugement général ; mais elle est déjà analogiquement le type et l'exemplaire de l'ascension de l'âme élue entrant dans la joie du paradis ; et d'une manière moins précise peut-être, mais très réelle, des élans de l'âme sanctifiée par l'Esprit Saint et s'élevant par le désir inspiré par la foi, l'espérance et la charité, vers le bonheur que lui a préparé l'ascension de Jésus-Christ, son Chef et son Rédempteur.

* *

Ces considérations peuvent alimenter notre piété, non seulement pour diriger notre vie spirituelle vers les régions supérieures auxquelles la convie le souvenir de l'Ascension, mais encore pour nous faire mieux comprendre le sens de la liturgie, spécialement à la messe. Ce n'est pas en vain que nous prions la Trinité sainte d'agréer l'offrande que nous lui faisons « en mémoire de la passion, de la résurrection *et de l'ascension* de Jésus-Christ Notre-Seigneur ». Nous rappelons ici à Dieu ce que ces mystères ont mérité, ou fait, ou représenté en vue de notre salut, et dont le sacrifice eucharistique demande une effusion sans cesse renouvelée sur les vivants et sur les morts.

A. MICHEL.

Q. — Comment concilier avec le dogme de l'Immaculée Conception de la Sainte Vierge cette phrase de S. Augustin que le Bréviaire nous fait répéter la vigile de l'Epiphanie, à la fin de la sixième leçon :

« *Solus enim sine peccato est natus*, quem sine virili complexu, non concupiscentia carnis sed obedientia genuit mentis. »

Une affirmation si exclusive, apparemment contraire à la foi catholique, n'aurait-elle pas dû disparaître depuis longtemps du Bréviaire officiel de l'Eglise ?

R. — Notre consultant avait imaginé une solution, en traduisant d'une façon assez étrangère au sens indiqué par la construction, la phrase qui l'embarrasse et qu'il voudrait faire disparaître du bréviaire.

Notre réponse sera beaucoup plus simple. A l'époque de S. Augustin, la question de l'Immaculée Conception ne se posait pas comme elle s'est posée depuis. S. Augustin a affirmé très nettement la préservation de tout péché, au moins personnel comme un insigne privilège dû à la dignité incomparable de la Mère de Dieu. Sa pensée est moins nette au sujet de l'Immaculée Conception. Le P. Portalié (art. *Augustin*, D. T. C., t. I, col. 2375) cite un texte de l'*Opus imperfectum contra Julianum*, qui semble excepter Marie de toute sujétion au démon.

Quoi qu'il en soit, ce n'est pas par des discussions de textes que l'on peut préciser une pensée qui, à cette époque, ne pouvait pas avoir la précision qu'elle devrait aujourd'hui comporter. D'ailleurs, Augustin n'est pas le seul auteur à proclamer le Christ *seul* exempt du péché, et la difficulté est retenue et résolue dans nos meilleures mariologies. Voici, par exemple, comment s'exprime à ce sujet le P. Merkelbach (*Mariologia*, Paris, 1939, p. 122-23):

« D'après les Pères, seul Jésus, en raison de la conception virginale, est exempt de péché...

« — Je réponds : Seul Jésus est par la nature même des choses (*per se*) et nécessairement exempt du péché : en droit et en vertu même de sa conception, la loi du péché ne pouvait aucunement l'atteindre ; et nécessairement, il devait en être ainsi, parce qu'il est une personne divine. Le mot « seul » employé par les Pères désigne non seulement le fait, mais encore sa modalité, et marque que le Christ fut en dehors de la loi de la propagation du péché, précisément en raison de sa conception d'une vierge. La Sainte Vierge n'a pas été exempte de cette manière, parce qu'elle n'est pas en dehors de la loi. Ce qui n'empêche pas qu'elle a pu être exempte d'une autre manière, à savoir en vertu d'un privilège contraire à la loi. »

« L'Eglise ne chante-t-elle pas (*Gloria*) : « Tu es le seul saint... ô Jésus-Christ », c'est-à-dire de droit personnel, ce qui n'empêche pas l'Eglise d'honorer d'autres comme véritablement saints. Voici toutefois une remarque de Van Noort (*De Deo Redemptore*, n. 258) : « Nous n'affirmons pas que les Pères, en disant que le Christ seul a été étranger à tout péché, ont eu la pensée expresse qu'en un autre sens la même assertion pouvait être appliquée à la Vierge ; il faudrait qu'ils en aient eu une persuasion explicite. Nous disons donc qu'ils ont pu écrire que seul le Christ a été exempt du péché, sans pour autant qu'ils aient eu la pensée que la Vierge ait été réellement souillée. »

Q. — Peut-on affirmer et prêcher qu'une personne qui, ne pouvant pas ou ne voulant pas se rendre à l'église, écoute la messe à la T. S. F. :

1° « *Assiste* » à cette messe aussi réellement que les personnes qui y sont présentes corporellement, bien *qu'elle ne remplisse* pas le précepte si c'est un dimanche ;

2° Participe à l'offrande du St-Sacrifice aussi réellement que les personnes qui sont à l'église et suivent le prêtre ;

3° Qu'elle perçoit les fruits du sacrifice aussi réellement et abondamment que les personnes qui y assistent corporellement ?

R — 1° Comme vous le dites vous-même, cette personne *ne satisfait pas au précepte*, si elle agit ainsi un dimanche ou un jour de fête d'obligation.

2° Elle *n'assiste* pas à la messe « aussi réellement que les personnes qui y sont présentes corporellement ». Car la messe est un acte de culte social et public qui, de par la volonté de l'Eglise, doit rassembler la communauté pour la prière en commun, à laquelle tous les assistants s'unissent et (le servant et les chantres parlant en leur nom) prennent part.

Prenons un exemple qui rende sensible ce point de vue d'une action de communauté.

Une convocation est lancée, soit par un parti politique pour une « manifestation de masses », soit par une autorité religieuse pour un meeting de protestation (par ex. contre l'iniquité dont pâtit l'école libre ou contre la condamnation injuste d'un cardinal) ; dans l'un et l'autre cas, il y aura même des cortèges et des chants dans la rue. Supposez maintenant un sympathisant à l'un ou l'autre de ces mouvements qui s'installe chez lui à sa T.S.F. écoute les discours et entend le reportage du défilé. Oserez-vous dire qu'il a *assisté* aux discours et pris part à la manifestation ? Evidemment non ! Autrement il suffirait pour organiser une « réunion publique » de prier (comme le font de temps en temps

nos ministres) ceux qui le veulent bien de tourner le bouton de leur appareil pour entendre une déclaration faite par l'orateur devant un micro installé dans son cabinet de travail.

3° Il faut aussi dissiper une confusion assez lourde. La question posée ne distingue pas entre la personne qui *ne veut pas* se rendre à l'église pour entendre la messe et celle *qui ne peut pas* y aller. Pourtant il est indispensable de tenir compte de cette différence pour répondre avec exactitude aux deux dernières parties de votre question.

La personne qui, pouvant un jour où le précepte l'oblige à entendre la messe, se rendre à l'église *ne veut pas* y aller sans autre motif que son bon plaisir, commet une faute de soi grave, par désobéissance à l'Eglise, et dès lors ne saurait participer en rien « à l'offrande du saint Sacrifice » ni « en percevoir les fruits », même en se mettant à l'écoute de la T. S. F.

Mais la personne qui *ne peut pas* se rendre à l'église, parce qu'elle est impotente (ou garde-malade, ou obligée de surveiller des enfants en bas âge, etc.), est dispensée *ipso facto* de l'obligation en vertu de l'adage : *ad impossibile nemo tenetur*. Son omission n'est donc pas une faute. Elle posera un acte méritoire en faisant ce qui dépend d'elle pour sanctifier son dimanche, en se rapprochant le plus qu'il lui est actuellement possible de la manifestation religieuse en commun qu'est la sainte messe. Autrefois, elle aurait pris son paroissien, récité les prières de la messe, adoré quand le tintement de la cloche lui aurait annoncé le moment de l'Elévation, etc... Aujourd'hui elle prendra de même son livre de messe (si elle est en état de s'en servir) et déclanchera sa T. S. F., ce qui lui permettra de beaucoup mieux calquer sa prière sur celle de la communauté et par conséquent de s'y unir avec plus de dévotion. *Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam*. La grâce qu'elle recevra sera une certaine participation aux fruits du Saint Sacrifice, dans une mesure que nous ne saurions déterminer, mais qui est réelle et dont on trouverait une analogie en songeant aux personnes qui, pendant tout le cours de leur journée, s'unissent d'intention aux messes sans cesse célébrées sur notre planète où elles se succèdent régulièrement suivant les longitudes diverses.

4° Deux réflexions nous semblent utiles avant de terminer cet exposé.

D'abord il ne faut pas oublier que, parfois, certaines des messes entendues à la T.S.F. ne sont qu'une répétition, faite sur disques, d'un exercice préparé plusieurs jours d'avance. Il n'en est pas toujours ainsi ; mais le cas est relativement fréquent quand le caractère artistique des chants exécutés, ou la mauvaise acoustique du local du culte oblige à des essais qui peuvent comporter des « ratés » et conduisent à des coupures et à des sutures. Dans ce cas, il n'y a pas de *messe* correspondant à ce que la T.S.F. sert à ses auditeurs.

Dans un ordre d'idées tout à fait différent, il ne faudrait pas objecter à la doctrine exposée ci-dessus, que le Souverain Pontife, en certaines circonstances, a étendu aux fidèles qui, dans le monde entier, seraient à l'écoute au moment de la bénédiction papale, le bénéfice des indulgences qui y sont attachées. Car les indulgences ne sont pas liées à un acte *par la nature des choses* ; et c'est pourquoi l'Eglise peut déterminer *à son gré* les actes et les conditions requises et suffisantes pour les gagner. Il n'en va pas de même de cette manifestations du culte public pratiqué en commun, autour d'un autel et d'un célébrant uniques, qui constitue la messe, avec les fruits spirituels qu'elle produit de par l'institution divine. Un tel rapprochement ne constitue donc pas un argument *a simili*.

5° On ne s'étonnera pas que nous n'ayons pas fait appel dans notre exposé, à l'autorité des théologiens moralistes. Cette question ne se pose que depuis quelques années. La plupart de ceux que nous avons consultés ne disent rien à ce sujet. Deux seulement émettent un avis : Prümmer (t. II, n° 476) : « Certo non videtur adesse sufficiens præsentia corporalis si quis audit Missam ope novæ inventionis quæ dicitur *Radio*. » — Aertnys-Damen est un peu moins laconique : « Non satisfacere censetur qui audit radiophonicam Missæ diffusionem. Est enim manifesto contra mentem Ecclesiæ quæ præscribendo auditionem Missæ assistentiam intendit, attenta praxi communi et legis finibus. Est enim Missa actus cultus a communitate religiosa socialiter peractus. Ceterum radiophonice Missa non naturaliter sed artificialiter auditur, mediante scil. transmissione mechanica » (t. I, n° 523).

6° La conclusion s'impose. On ne peut ni affirmer, ni encore moins prêcher, qu'une personne *pouvant* assister physiquement à la messe en recueillerait tous les fruits et avantages en écoutant la messe radiophonique : elle n'en aurait même aucun en agissant ainsi les jours où l'assistance à la messe est obligatoire ; et elle en retirerait fort peu les jours de semaine où, pouvant aller facilement assister au Saint Sacrifice, elle se contenterait de sa T.S.F.

Par contre on peut affirmer et prêcher que les personnes que leur état de santé ou leur devoir retient par nécessité loin de l'église les jours où l'assistance à la sainte messe est obligatoire, feront, en utilisant la transmission radiophonique, un acte de piété très méritoire. Sans qu'il soit possible de dire dans quelle mesure elles recevront participation des fruits *propres* de la messe, il est certain qu'elles acquerront un droit (*ex opere operantis*) à recevoir les grâces divines. On les exhortera donc à cette pieuse pratique, à laquelle elle trouveront le même avantage, si elles en ont l'occasion, même aux jours où l'obligation d'entendre la sainte messe n'existe pas.

Q. — Un chirurgien peut-il conseiller à une femme mariée qui a déjà subi l'opération césarienne la stérilisation préventive ? On met en avant l'intransigeance du mari qui ne veut pas entendre parler de continence et aussi l'impossibilité d'indiquer à l'épouse des périodes de non fécondation. Faut-il exposer cette femme à la mort ?

R. — La question a été envisagée à maintes reprises dans l'*Ami* sous des biais différents (1948, p. 59, 141, 485-87, 600). Les principes suivants éclairent la route et dictent la réponse :

1° La fin ne justifie pas les moyens. « Il n'est jamais permis de faire le mal pour obtenir le bien. » (Rom., III, 8). Pie XI le rappelle expressément à deux reprises dans *Casti Connubii* (31 dé-

cembre 1930). A propos de l'onanisme, il déclare : « ...Pour aborder en détail l'exposé de ce qui s'oppose à chacun des biens du mariage, il faut commencer par les enfants, que beaucoup osent nommer une charge fastidieuse de la vie conjugale. A les en croire, les époux doivent avec soin s'épargner cette charge, non point d'ailleurs, par une vertueuse continence (permise dans le mariage aussi quand les deux époux y consentent), mais en viciant l'acte de la nature. Les uns revendiquent le droit de cette criminelle licence, parce que, ne supportant point les enfants, ils désirent satisfaire la seule volupté sans aucune charge ; d'autres, parce qu'ils ne peuvent, disent-ils, ni garder la continence, ni — à raison de leurs difficultés personnelles ou de celles de la mère, ou de leur condition familiale — accueillir des enfants. Mais aucune raison assurément, si grave soit-elle, ne peut faire que ce qui est intrinsèquement contre nature deviennent conforme à la nature et honnête. Puisque l'acte du mariage est, par sa nature même, destiné à la génération des enfants, ceux qui, en l'accomplissant s'appliquent délibérement à lui enlever sa force et son efficacité agissent contre la nature ; ils font une chose honteuse et intrinsèquement déshonnête. » (P. 51 et 52, Edit. Spes, 1939).

Plus loin, à propos de l'eugénisme, Pie XI ajoute : « ...Les magistrats n'ont d'ailleurs aucun droit direct sur les membres de leurs sujets. Ils ne peuvent jamais, ni pour raison d'eugénisme ni pour aucun autre genre de raison, blesser et atteindre directement l'intégrité du corps dès lors qu'aucune faute n'a été commise, et qu'il n'y a aucune raison d'infliger une peine sanglante » (p. 70).

2° Le devoir professionnel du médecin est de s'attaquer au mal, d'extirper le mal là où il se trouve. Si le chirurgien peut et doit, par exemple enlever un utérus cancéreux, il ne peut enlever un utérus sain ou des annexes saines. Son devoir, au contraire, est de défendre, de conserver l'être dans le bien. Dans le cas envisagé, la crainte d'une grossesse difficile ne justifie pas la destruction d'un organe sain et sacré entre tous. Ce serait détruire l'être, le bien, ce serait mal agir.

Faut-il donc laisser cette femme s'exposer à une mort certaine ? — Non. D'abord, il y a quoi que l'on dise, des périodes de moindre fécondité dans la vie génitale féminine. Il est possible que la détermination de ces périodes présente une difficulté. Il est inexact d'affirmer que ces périodes n'existent pas. Surtout, il est possible de provoquer un accouchement prématuré qui évite le recours à la césarienne. Enfin, l'opération césarienne peut être renouvelée.

Le médecin n'est pas loyal avec la science quand il met en avant une solution de facilité. A un malade qui se plaindrait d'entorses répétées au genou, proposerait-il de couper la jambe ? Les progrès de la médecine, progrès auxquels les exigences de la Morale ne sont pas étrangères, permettent de moins en moins d'affirmer que la grossesse met en danger la vie de la mère.

Reste que tout danger n'est pas écarté. Il faut le reconnaître loyalement. A l'horizon du mariage chrétien, s'ouvre toujours une avenue vers l'héroïsme. « ...L'Eglise, cette pieuse Mère, comprend, en y compatissant, ce que l'on dit de la santé de la mère et du danger qui menace sa vie. Et qui ne pourrait y réfléchir sans s'émouvoir de pitié ? Qui ne concevrait la plus haute admiration pour la mère qui s'offre elle-même avec un courage héroïque à une mort presque certaine, pour conserver la vie à l'enfant une fois conçu ? Ce qu'elle aura souffert pour remplir pleinement le devoir naturel, Dieu seul, dans toute sa richesse et toute sa miséricorde, pourra le récompenser, et il le fera sûrement dans une mesure non seulement pleine, mais surabondante » (*Casti Connubii*, p. 57).

J. G.

Q. — Celui qui possède argent ou immeubles d'une valeur de 2 ou 300.000 francs, a-t-il le droit pour se faire admettre gratuitement à l'hospice, de se démunir, avant, de tous ses biens, à seule fin d'enrichir sa famille ? Etant bien entendu que la loi civile n'empêche pas cette façon d'agir.

R. — Que dans le fait de se débarrasser de tous ses biens pour se faire admettre gratuitement à l'hospice, il y ait un relent de manœuvre *in fraudem legis*, ce n'est que trop évident. Et le cas malheureusement n'est pas purement chimérique. S'il y en a qui agissent ainsi pour se faire admettre gratuitement dans un hospice, d'autres le font pour être classés parmi les économiquement faibles et toucher l'allocation. Tout cela dénote une mentalité, confinant à l'amoralisme, et contre laquelle curés et confesseurs ont le devoir de réagir. Mais au nom de quels principes réagiront-ils ?

La justice *distributive* qui fait aux chefs responsables d'un Etat, d'une société, une obligation stricte de répartir, avec équité, les avantages et les charges du corps social, entre tous les membres, à chacun selon ses besoins, ses capacités ou ses mérites, n'est évidemment pas en jeu ici.

Pas davantage la justice *commutative*, en vertu de laquelle on est tenu de laisser à chacun ce qui est sien et de lui rendre intégralement ce qui lui est dû, *ad æqualitatem rei*. Son objet est *le mien* et *le tien*. Voilà un homme qui possède une fortune de 2 ou 300.000 francs : c'est son bien, sa propriété légitime. Il s'en défait volontairement, librement, en faveur de ses parents : c'est son droit incontestable. Il ne fait de tort à personne, étant sous-entendu que, ce faisant, il ne lèse aucun créancier, aucun ayant droit. Ainsi dépouillé de toute propriété, il est réellement sans fortune, sans ressources. Puisqu'il existe un hospice qui reçoit gratuitement les indigents, il est dans les conditions requises pour y être admis. En sollicitant et en obtenant son admission dans cet établissement, il ne commet aucune injustice au préjudice individuel de l'un de ses semblables. Donc, pas de faute contre la justice commutative.

Reste la justice *légale*. La justice légale est celle en vertu de laquelle tout membre d'une société politique est tenu de contribuer, dans la mesure du possible et du nécessaire, à ce que la société dont il fait partie puisse procurer sa fin propre, c'est-à-dire le *bien commun* de ses membres. En toute société, en effet, il existe un ensemble de biens qui ne sont pas la chose exclusive de tel ou tel individu, mais qui sont la chose de tous, pris collectivement : par exemple, que les fonctions soient confiés aux plus compétents ; que les impôts soient

équitablement répartis ; que tous les citoyens, à égalité de besoin, participent aux subventions, allocations, etc., fournies par le budget public ; que l'ordre et la tranquillité publique soient garantis.

Cette obligation de contribuer pour sa part à la réalisation du bien commun et à sa sauvegarde, dans la mesure où cela dépend de chacun, est *justice distributive* si elle est considérée dans les détenteurs de l'autorité ou gouvernants ; elle est *justice légale* si elle est considérée dans les administrés et marque le devoir qu'ont les simples particuliers de s'acquitter de toutes leurs obligations envers la société et envers ses chefs pour que soit assuré le bon fonctionnement de la chose publique (*res publica*, au sens étymologique du mot République). La justice légale apparaît ainsi comme le pendant de la justice distributive. Lorsqu'on voudra mettre l'accent sur l'obligation de respecter le droit que possèdent les citoyens d'exiger que la société fasse disparaître de son organisation et de ses institutions économiques, sociales et même politiques, tout ce qui empêche telle ou telle classe de ses membres de jouir de certains avantages du bien commun, qui devraient être accessibles à tous indistinctement, la justice légale prendra, même dans les documents pontificaux, le nom de *justice sociale*.

Au nombre des avantages dont le bien commun exige que la société fasse profiter ses membres, se trouve la garantie à accorder à tout homme, de son droit à la vie, à une vie décente, respectant les exigences légitimes et la dignité de la personne humaine. Pour les malades, les vieillards, les indigents privés de ressources et réduits à l'impossibilité de s'en procurer par le moyen normal du travail, il sera donné satisfaction à ce droit par l'assistance, la « sécurité sociale ». En vertu de la justice légale et sociale, chaque citoyen est, en principe, tenu de contribuer pour sa part, par exemple en payant les impôts exigés dans ce but, à aider la société à s'acquitter de ce devoir. En vertu de la même justice légale et sociale, il est tenu de s'abstenir de tout acte volontaire dont le résultat serait de supprimer ou d'amoindrir, sans raison légitime, dans la société la possibilité de satisfaire à son obligation sur ce point.

C'est bien à quoi aboutit fatalement tout acte qui contribue, en matière d'assistance, à diminuer les ressources et à augmenter les charges de la société. Si des actes de cette nature se multiplaient, ils finiraient par rendre impossible, ou du moins démesurément onéreux à la société, l'accomplissement de son devoir envers les déshérités. C'est ce que fait celui qui, dans une intention de cupidité familiale, se décide à une cession de tous ses avoirs en faveur des siens au détriment de l'ensemble de ses concitoyens et le fait tomber lui-même à la charge de la collectivité. *Par une telle façon d'agir, il pèche évidemment contre la justice légale et sociale.*

Comment apprécier la gravité de cette faute ? — Ceci est un autre problème, et beaucoup plus difficile à résoudre. Si le principe de l'existence d'une justice légale et sociale est incontestable, l'obligation qu'elle crée manque souvent de rigueur et de précision, faute de sanction, et parce que le législateur n'a pas suffisamment déterminé ce que chacun est tenu de faire, et surtout de ne pas faire, pour assurer le bon fonctionnement du corps social, en vue du bien commun. Les détenteurs de l'autorité ont une obligation stricte de fournir ces déterminations à leurs administrés, car toute société a le droit inviolable d'être dirigée par ses chefs vers sa fin propre : le bien commun de ses membres.

Cette carence du législateur est particulièrement sensible en France. Non certes que nos législateurs n'édictent pas assez de lois. On pourrait plutôt leur reprocher d'en faire trop, très souvent trop compliquées et par conséquent mal comprises. Mais, surtout en matière d'assistance et de sécurité sociale, beaucoup de leurs lois s'inspirent d'une idéologie destructrice de qualités les plus indispensables au bien commun : le sens de la responsabilité personnelle, de la solidarité familiale, de l'épargne raisonnable etc. A cet égard des dispositions ont été adoptées qui ont ancré dans l'esprit du Français moyen que le mieux à faire, pour chacun, était de se débrouiller pour arriver à vivre aux dépens et aux frais de l'Etat, sans avoir le souci de faire des économies, de gagner sa vie par un travail consciencieux, de se constituer patiemment une épargne qui permettra de faire face à la maladie ou à la vieillesse. L'idéal ne serait plus, semble-t-il, d'être un citoyen libre, mais de devenir un sportulaire.

Quoi d'étonnant dès lors, que le gros public ne voie rien de répréhensible dans une manœuvre roublarde qui a pour but et pour résultat de faire endosser à la collectivité les frais d'entretien d'un particulier qui s'est mis volontairement dans le besoin ? De telles pratiques sont profondément regrettables. Il est à souhaiter que l'Etat ait le souci de légiférer sur ces matières délicates avec moins de hâte, plus de clarté, plus de prudence. Mais, en attendant nous devons, comme prêtres, réagir contre une mentalité qui aboutit à d'aussi malsaines pratiques que celle qui nous est signalée.

R.-M. B.

Q. — En quoi consiste exactement la fonction du *Præfectus* ou *Magister spiritus*, dont la constitution est prévue par le canon 588 dans les « Maisons d'études » des Instituts de clercs ? En particulier :

1° Quelle attitude devra-t-il prendre relativement à la *confession* des étudiants ?

2° S'il n'est pas lui-même Supérieur de la maison, quelle est sa situation vis-à-vis du supérieur, des professeurs et même des étudiants ?

R. — 1° Le « *Magister spiritus* » a, dans les « maisons d'études » des religions cléricales, un rôle *analogue* à celui que remplit dans les séminaires diocésains celui qu'on appelle communément le « Père spirituel » (le *director spiritus*, dont il est question aux canons 1358 et 1360) [1].

Mais alors que, pour les séminaires, le droit général ne précise pas les attributions de ce person-

[1] Nous disons rôle *analogue*, mais non identique ; car le « père spirituel » est, dans les séminaires, également et même principalement le « confesseur », ce qui n'est pas la norme pour le *Magister spiritus* des religieux.

On sait d'ailleurs qu'en France, au moins dans les *grands* séminaires, il n'y a souvent pas de directeur *spirituel* attitré et spécial. Suivant la tradition sulpicienne, adoptée en beaucoup d'établissements, ce sont les professeurs qui ont le titre et remplissent les fonctions de « directeurs » au spirituel comme au temporel.

Ce système n'est pas en opposition avec le Code, attendu que la constitution d'un *director spiritus* n'est pas imposée de façon préceptive : *curandum est...* (can. 1358).

nage [2]; le canon 588 spécifie les *qualités* et les *fonctions* du *præfectus spiritus*.

a) Pour les *qualités*, le Code renvoie au canon 559, § 2 et 3, qui détermine celles du « socius » du Maître des novices (et non pas celles qui sont exigées pour le Maître des novices en personne, et que détermine le § 1 du même canon) [3]. Il semble bien en effet que, dans les maisons d'études des religieux (comme dans les séminaires) le « père spirituel » n'étant pas *nécessairement* le Supérieur de la maison, on puisse être moins exigeant. Les « qualités » de prudence, de charité, d'observance, vont *de soi* et sont requises « naturellement ». Elle seront appréciées *sans rigueur* par le Supérieur ou les conseils chargés de faire le choix. Le terme *oportet* dont se sert le canon 588, § 2 indique une obligation assez souple : c'est plus qu'une convenance, moins qu'une nécessité [4].

Les responsables de la nomination agiront donc pour le mieux, selon les disponibilités en sujets (*prout copia est*, dit Vermeersch, *Epitome*, I, n. 689). Il semble que pour les questions d'âge et d'années de profession, une certaine latitude soit laissée aux Supérieurs : la S. C. des Religieux, sollicitée de donner, en 1924, une dispense pour un sujet qui n'avait que 28 ans (au lieu de 30) répondit : *Superior utatur jure suo*.

b) Les *fonctions* essentielles du *Magister spiritus* sont tracées par le can. 588, § 1. N'ayant sur les étudiants confiés à ses soins aucun pouvoir « dominatif » (à moins d'être en même temps Supérieur), il « formera leurs âmes à la vie religieuse » non par des préceptes, mais par des « avertissements, instructions et exhortations opportunes ». Tel est le droit général.

Mais les constitutions de l'Institut ou les Supérieurs peuvent lui déléguer d'autres attributions et des pouvoirs plus étendus.

2° En ce qui concerne les *confessions* des étudiants, rien dans le droit général ni dans la « nature des choses », n'empêche le *Magister spiritus* d'être en même temps confesseur.

Il y aura lieu cependant de se conformer aux dispositions particulières des Constitutions sur ce point. En particulier, si, en vertu de concessions spéciales, l'autorité du « père spirituel » se trouvait accrue au point que ses fonctions équivaudraient pratiquement à celles d'un Maître des novices, nul doute que l'*esprit* (sinon la lettre) de la loi lui imposerait de s'abstenir d'entendre les confessions des étudiants (sauf demande spontanée de leur part et pour une cause grave et urgente. Cfr. can. 891 et 518) [5]. Il s'agit de conserver la distinction des deux fors et de sauvegarder la liberté de la confession aussi bien que celle du confesseur.

Une courte expérience en ces matières montrera vite le bien fondé et la sagesse de ces dispositions législatives ou de ces recommandations.

3° Il sera facile de déterminer la *situation* du *Magister spiritus* dans la maison d'études, face au Supérieur et aux étudiants.

Disons d'abord que le Code *n'interdit pas* formellement que les fonctions de Supérieur et de « père spirituel » soient cumulées sur la même tête, *à condition* que ce dernier se cantonne dans son rôle de formation spirituelle par des lectures, exhortations, conférences, monitions, etc... Mais alors il ne devra pas confesser les étudiants, au moins de façon habituelle.

a) Tout comme le Maître des novices dans un noviciat (can. 561), le *Magister spiritus* est soumis au Supérieur de la maison pour tout ce qui concerne la discipline générale. S'il est dans son rôle en organisant comme il l'entend son enseignement ascétique, il devra se conformer au règlement et particulièrement à l'horaire de la maison. C'est au Supérieur et non à lui qu'il appartient d'imposer ou de supprimer les pénitences (le père spirituel pourrait seulement lui signaler les infractions à la discipline constatées dans son domaine), de déterminer les jours de congé, de régler les travaux, les sorties, les visites au parloir, de contrôler les lettres, etc...

b) A l'égard des *étudiants*, le « Préfet spirituel » se comportera plus comme un *père* que comme un chef, usant plus de l'exhortation que de la réprimande ou du châtiment, cherchant à entraîner les âmes et à les faire monter autant par son exemple que par ses paroles.

c) En face des autres membres du corps enseignant, le *Magister spiritus* fait figure à la fois de « professeur de spiritualité » (on pourrait dire « d'ascétique et de mystique », si l'expression n'était pas prétentieuse) en même temps que de « moniteur spirituel ». On peut lui reconnaître — et on lui reconnaît en fait très légitimement — un rang d'honneur en raison de la matière de son enseignement. Mais il ne saurait prétendre à autre chose que d'être le *primus inter pares*.

A. B.

Q. — Des religieuses, appartenant à un Institut *de droit pontifical*, sont-elles tenues d'avoir un « Supérieur ecclésiastique » pour les maisons situées dans un diocèse autre que celui de la maison-mère ?

R. — 1° Il importe de définir préalablement ce qu'il faut entendre par « Supérieur ecclésiastique ». Le Code ignore ce terme ; et, s'il est usité (surtout en France), c'est pour désigner le représentant de

[2] C'est l'Ordinaire du lieu qui, à la lumière des instructions du Saint-Siège, précise les attributions des membres du « corps directoral » dans les séminaires. Cfr. Micheletti, *Constitutiones Seminariorum clericalium*, Turin, 1919.

[3] Un certain nombre de commentateurs ont pensé que le canon 588, § 2, comportait une faute de typographie dans la référence qu'il indique au canon 559 ; il faudrait lire, d'après ces auteurs : § 1 et 3, au lieu de § 2 et 3, comme il est imprimé dans le texte. (Ainsi pensent Creusen, Goyenèche, Oesterlé, et même, semble-t-il, le P. Vermeersch, qui juge la correction sensée, *non inepta*).
Nous pensons qu'il n'est nullement nécessaire de supposer une erreur d'écriture. Car, *omnis correctio legis odiosa est* ; il ne faut y recourir qu'en tout dernier ressort. Et il nous semble que les qualités que le Code requiert chez le *socius* du Maître des novices, sont suffisantes pour le « père spirituel ». Cfr. M. Conte a Coronata, *Instit. juris can.*, t. I, n. 597.

[4] D'après Forcellini, *Lexicon totius latinitatis*.

[5] M. Conte a Coronata (*Institutiones juris can.*, t. I, n. 544, b) fait remarquer très justement que le législateur n'interdit pas aux *religieux* d'aller se confesser au Supérieur (ou Maître des novices), mais *aux Supérieurs* d'entendre leurs sujets, au moins de façon *habituelle*. Ce qui indique que la cause grave ne sera pas créée par le seul fait de la demande des inférieurs.

l'Ordinaire auprès d'un Institut religieux. Mais qu'il soit bien entendu, — afin de prévenir toute équivoque, — que jamais ce personnage ne s'attribuera les droits ou fonctions reconnus par le Code au *Superior*. Ce dernier terme désigne *uniquement* le Supérieur « religieux » (soit général, soit local). Et le canon 490 nous avertit qu'il faut l'entendre également (comme d'ailleurs, *positis ponendis*, tous les termes masculins de cette seconde partie du L. II), de la « Supérieure des religieuses » [1].

Donc, de droit général, au dessous de l'autorité du pape (qui est le *Superior supremus* de tous les Instituts religieux, can. 499) il n'y a d'autre pouvoir, dans les communautés religieuses, que celui des Supérieurs (majeurs ou mineurs) de la religion et celui de l'Ordinaire du lieu, c'est-à-dire de l'évêque (can. 500 et 607). L'autorité épiscopale est plus restreinte dans les Instituts de droit pontifical que dans les Instituts de droit diocésain ; d'autre part, des privilèges (exemption) peuvent soustraire, dans une mesure variable, certains Instituts d'hommes à la juridiction de l'évêque. Mais les Instituts de femmes, fussent-ils de droit pontifical, ne sont jamais « exempts » [2].

2° L'Ordinaire peut exercer sur les religieuses les pouvoirs qu'il tient du droit, soit par lui-même, soit par un délégué qui, en France, prend le titre de « Supérieur ecclésiastique » [3]. Celui-ci n'est que le mandataire de l'évêque : en toute hypothèse il doit s'en tenir au mandat qu'il a reçu ; en aucun cas, même si la délégation a été donnée sans réserve, il ne saurait outrepasser les droits que le Code et les Constitutions reconnaissent à l'évêque, sur les Instituts diocésains ou sur les Instituts de droit pontifical.

[1] Quand c'est nécessaire, ou pour une plus grande précision, celle-ci est désignée par le mot *Antistita*, can. 506, 510, 522, 523, 533, 535, 552, 549, 600, 607, 2047, 2412, 2413, 2414.

[2] Nous faisons une exception pour les *Filles de la Charité*, qui, de par leurs Constitutions, sont « sous le gouvernement *direct* et *exclusif* du Supérieur général des Lazaristes ». Cfr. le Rescrit de la *S. C. des Evêques et Réguliers* du 8 juillet 1882.

Ce rescrit spécifie d'ailleurs que les vœux émis dans la Compagnie ne sont que des vœux *privés* ; les membres restent donc laïques.

Le Code a laissé subsister cet état de choses, can. 4.

[3] C'est le titre que l'on trouve, en France, dans les *Statuts diocésains* pour désigner ce personnage, qui n'a pas de nom particulier dans le Code. En voici quelques articles :

« Lorsque Nous n'exercerons pas par Nous-mêmes l'autorité que Nous confère le Droit sur les maisons religieuses établies dans Notre diocèse, Nous déléguons, pour Nous suppléer, un prêtre qui prend le titre de Supérieur ecclésiastique » ;

ou bien : « Nous exerçons habituellement Notre autorité sur les Communautés religieuses de femmes par l'intermédiaire d'un ou de plusieurs « délégués » qui portent le nom et remplissent les fonctions de Supérieurs ecclésiastiques »...

Moins exacte au point de vue canonique est la suivante : « L'évêque est encore Supérieur ecclésiastique de toutes les autres Congrégations ou maisons religieuses de femmes approuvées par le Saint-Siège, qui sont actuellement établies dans son diocèse... ». — Ce terme de « Supérieur » est ambigu, car certains Instituts de femmes ont aussi des Supérieurs *religieux* (qui ne sont pas moins « ecclésiastiques »), et ce même titre est donné au prêtre « délégué ». En regard du droit et selon les termes du Code, l'évêque est « l'Ordinaire du lieu », et cette qualité mieux que toute autre détermine ses droits et ses devoirs vis-à-vis des religieuses de droit pontifical.

3° Après ces précisions, il sera facile de répondre à la question posée : *a*) En aucun cas et en aucune façon « les religieuses ne sont *tenues* d'avoir un Supérieur ecclésiastique » ; non seulement aucune obligation ne leur incombe sous ce rapport, mais cette affaire *ne les regarde pas*.

b) Les religieuses (qu'elles soient de droit diocésain ou de droit pontifical) sont seulement tenues d'obéir à leurs Supérieures et à l'Ordinaire du lieu selon les normes du Code et de leurs Constitutions.

c) La nomination d'un « Supérieur ecclésiastique » est une question de sagesse et d'opportunité qui regarde exclusivement l'évêque [4]. Il peut faire cette nomination *même* dans le cas où la maison-mère serait située dans son diocèse, à fortiori si c'est une simple filiale ; mais *en aucun cas il n'y est tenu*. En déléguant ses pouvoirs au « Supérieur », il peut poser les limites et les réserves qu'il juge à propos [5]. Le droit, sur ce point lui laisse toute latitude et ne lui crée d'autre obligation que celle de procurer — par lui-même ou par un autre — le bien des communautés religieuses établies dans son diocèse.

A. B.

LITURGIE

Q. — 1° Depuis quelques années, en certains endroits, le clergé a pris l'habitude de retarder l'office du Samedi Saint à la nuit, de façon à célébrer la messe à minuit. Cette manière de faire est-elle acceptable sans indult ? Existe-t-il un indult qui l'autorise ?

2° Dans le même ordre d'idées, on célèbre fréquemment des messes de minuit à l'occasion d'adorations nocturnes ? Quelles autorisations récentes ont-elles été données à cet égard ?

R. — I. Nous ne connaissons aucun indult *général* qui permette de retarder l'office du Samedi Saint à la nuit, de façon à commencer la messe à minuit. Sans indult, on ne peut s'écarter de la règle donnée par le Code (canon 821, § 1).

On pourrait encore moins célébrer le jour de Pâques (qui commence à minuit, cf. canon 32, § 1) la messe du Samedi Saint. Cette dernière était *primitivement*, il est vrai, la messe de Pâques (il suffit de la parcourir pour s'en convaincre) ; mais *actuellement* elle est anticipée au samedi. Vouloir, de son propre chef, la reporter au jour de Pâques, serait aller contre les directives de l'encyclique *Mediator Dei* et faire preuve d'un « archéologisme » excessif, condamné par la même encyclique.

[4] Si *habituellement* l'évêque se décharge du soin des communautés religieuses de femmes sur un ou plusieurs délégués, rien ne l'empêche de se réserver (si la chose est raisonnable, c'est-à-dire possible) cette charge à lui seul. Il peut toujours du moins s'en réserver une partie. Certains *Statuts diocésains* prévoient un Supérieur pour *chaque* maison : « Chaque maison religieuse est placée sous l'autorité d'un Supérieur spécial, désigné par Nous, à moins que Nous ne Nous soyons réservé cette charge. »

[5] Nous lisons dans des *Statuts diocésains* : « ...Nous nous réservons cependant l'examen des causes majeures. Nous voulons de plus que les Supérieurs nommés par Nous nous rendent compte de leur gouvernement par des rapports appropriés. Nous fassent connaître, chaque année, l'état spirituel et la situation temporelle des Communautés dont ils ont la charge. »

Il ne faut pas oublier, en outre, que la fête de Pâques possède actuellement un office complet. Comment serait-il possible de concilier la célébration liturgique de cet office : Matines, Laudes, par exemple, avec la célébration de l'office du Samedi Saint dans la nuit du samedi au dimanche ? Comment concilier le chant des vêpres du samedi et des complies, avec la même pratique ? Qu'on le regrette ou non, l'existence actuelle de deux offices complets du Samedi Saint et de Pâques implique la célébration du premier dans la matinée du samedi.

II. — A l'occasion d'adorations nocturnes, des permissions peuvent être accordées pour célébrer avant l'heure prévue par le Code.

Si l'adoration nocturne a lieu pendant un *congrès eucharistique* (international, national ou régional), on peut célébrer *à minuit* une messe de communion ; les prêtres qui assistent à cette adoration peuvent célébrer soit immédiatement après cette messe de communion, soit à partir d'une heure du matin (Bref de Pie XI, 7 mars 1924).

Si l'adoration a lieu pendant un triduum eucharistique, au cours d'une mission ou à l'occasion d'une solennité extraordinaire, la S. C. des Sacrements *peut permettre* de célébrer *une* messe pendant la nuit, à condition :

a) que l'adoration nocturne dure environ trois heures ;

b) que la messe ne commence que vers *minuit et demi ;*

c) que tout danger d'irrévérence soit écarté.

(S. C. des Sacrements, 22 avril 1924).

Q. — Une récollection pour familles de travailleurs est organisée dans une Institution libre un dimanche.

Il y a une chapelle où est célébrée le matin la messe pour les religieuses et les élèves et où *la place ne manque pas.*

La récollection, dirigée par un prêtre présent du commencement à la fin, commence le matin (instructions et échange de vues le matin et l'après-midi) et à 17 h. 30 tous se rendent à mi-chemin entre l'Institution et l'église paroissiale et assistent *dans un oratoire privé* à une messe (ils n'y ont *pas assisté le matin à l'Institution*).

R. — Vous supposerez avec nous, cher confrère, que le prêtre qui agit ainsi s'est procuré à Rome les indults *spéciaux* qui sont indispensables pour qu'il puisse *in casu :*

1° célébrer la messe après 13 heures. Car ici, ne s'applique pas l'indult du 24 octobre 1947, qui accorde aux évêques de France la faculté d'autoriser la célébration d'une messe après 13 heures, dans deux cas bien spécifiés, à savoir :

a) fatigue trop grande dans le ministère ou longue distance à parcourir (or, on nous dit que le prêtre est présent du commencement à la fin de la recollection) ;

b) proportion suffisante d'ouvriers obligés de travailler dans la matinée ou d'employés publics retenus le matin par leur charge (ce n'est pas le cas, puisque les retraitants se rassemblent *le matin* pour une instruction). Voir texte de l'indult et commentaire dans l'*Ami* 1948, p. 18 et seq.

2° Il lui faut aussi un indult spécial pour que tout un groupe de personnes puisse satisfaire au précepte d'entendre la messe dans un oratoire *privé.* En effet, d'après le canon 1249, *seuls* peuvent entendre la messe dans ce genre d'oratoire ceux qui en ont obtenu le privilège.

Ce serait un comble si, du fait du directeur de la récollection, les retraitants manquaient la messe, un dimanche, alors qu'ils auraient pu y assister *facilement* le matin, puisqu'il y a, nous dit-on, dans la maison, une chapelle où la place ne manque pas !

Q. — Dans la chapelle d'un pensionnat de jeunes filles, à la messe de clôture de la retraite annuelle, le prédicateur, animé des meilleures intentions, distribue la sainte communion de cette manière : les quarante retraitantes (14 à 16 ans) sont debout, rangées devant l'autel en un vaste demi-cercle et se tenant par la main, les bras croisés, comme pour le « *chant des adieux* ». — Le P. aumônier et le servant de messe étant absents, et les mains des fillettes restant immobilisées, la Sœur Directrice croit de son devoir d'accompagner le prêtre avec le plateau doré devant chacune des communiantes.

Que pense l'*Ami* de cette nouvelle liturgie du sacrement de l'Eucharistie ? Elle n'a pas l'intention de s'imposer, mais elle se croit autorisée, en passant, pour prêcher aux jeunes la charité fraternelle, l'union des esprits et des cœurs dans le Christ, et pour leur laisser, de la clôture de la retraite, un plus durable souvenir...

R. — C'est pour avoir oublié que l'ordonnance des divers exercices du culte, et particulièrement de la sainte messe, n'est pas laissée à la libre initiative du ministre que l'on en arrive à des extravagances comme celle que nous signale notre correspondant. Heureusement que cette nouvelle liturgie n'a pas la prétention de s'imposer ! Mais elle a grand tort de se croire autorisée, ne fût-ce qu'en passant, car, Dieu merci, il y a, « pour prêcher aux jeunes la charité fraternelle, l'union des esprits et des cœurs dans le Christ », d'autres moyens que d'aller à l'encontre des prescriptions de l'Eglise !

Nous n'aurons pas l'outrecuidance d'apprendre à un confrère comment doit se distribuer la sainte communion. Nous nous permettrons simplement de rappeler que, si les clercs reçoivent la communion à l'autel, les laïcs la reçoivent à la balustrade placée à l'entrée du chœur (*ad cancellos*). Tous doivent être à genoux « *ob reverentiam Sacramenti* ».

Les communiants doivent, en principe, tenir *eux-mêmes* le plateau de communion. Ce rôle peut aussi être attribué au *servant*, mais nullement à une femme, même si, à défaut de servant, elle a répondu au prêtre au cours de la messe. Cela ne lui confère pas le droit de s'approcher de l'autel pendant les saints offices, encore moins celui de remplacer le servant à l'autel. « Il y aurait, de l'avis de tous, faute grave à ce qu'une femme (fût-elle religieuse) serve à l'autel » (Cance, *Le Code de droit canonique*, t. II, p. 269).

Une autre fois donc, la religieuse ne se mêlera pas de remplacer le servant et restera bien sagement à sa place. Quant au prédicateur, il distribuera la communion de la manière accoutumée, ce qui ne l'empêchera certainement pas, au cours de la retraite, de prêcher la charité fraternelle avec des accents tels que ses jeunes auditrices en garderont longtemps le souvenir.

Q. — Les messes des solennités transférées sont à considérer en tout comme votives solennelles. Mais une question se pose, celle des *Séquences*. Toute messe votive ne proscrit-elle pas toute séquence ?

Pour toutes les églises de France, la question se pose pour le *Lauda Sion* de la Fête-Dieu — et pour nous encore davantage qui avons à notre propre une prose à toutes les grandes fêtes. (Ephiphanie, Dédicace...). Jusqu'ici on chantait les séquences aux messes des solennités. Le rédacteur de l'ordo est fort embarrassé à ce sujet !

R. — Les messes des solennités transférées sont pratiquement assimilées aux messes votives solennelles, tant en ce qui concerne les commémoraisons à y faire (*Addit.*, tit. II, n° 3 ; tit. IV, n° 3 ; tit. VI, n° 4), que le formulaire à prendre (tit. II, n° 3). Précisément, et d'après cette dernière référence, à la messe d'une solennité (transférée d'ordinaire au dimanche *infra octavam*) on prendra le formulaire tel qu'il est indiqué au jour de la fête, *sans omettre la séquence*. Ceci est d'ailleurs confirmé par *Addit.*, VII, 2, où il est dit que la séquence n'est pas omise aux messes chantées pendant l'octave d'une fête qui en possède une. Ce n'est qu'aux messes *privées* simplement *lues*, que cette séquence *peut* être omise ou non, au gré du célébrant (sauf pendant les octaves privilégiées de premier ordre).

Toutefois, si la solennité d'une fête possédant une prose était célébrée avant ou après l'octave, nous croyons qu'il faudrait alors omettre la séquence.

Q. — 1° Est-il permis de chanter deux Grand'messes un jour de fête, 8 h. et 11 h. par exemple ?

2° Plusieurs confrères tenant essentiellement a célébrer la messe face au peuple installent une table quelconque dans le chœur, tournant le dos au Maître Autel où se trouve d'ailleurs le St-Sacrement. Il me semble cependant que l'on ne doit pas tourner le dos au Tabernacle où se trouve la Sainte Réserve et que le Pape a protesté dans l'encyclique sur la Liturgie contre ceux qui se contentent d'une *table* pour dire la messe. On m'a dit que j'étais rigoriste.

R. — 1° Rien ne s'oppose à ce que plusieurs messes soient chantées le même jour dans la même église : le cas est prévu par les rubriques du Missel (*Addit.*, tit. V, n° 3 et 4, dont on devra suivre les normes, le cas échéant). Toutefois l'aspersion ne se fait qu'une *seule* fois.

2° Bien que la célébration de la messe face au peuple soit prévue par les rubriques (*Ritus serv...*, tit. V, n° 3), en fait, étant données les circonstances (ce mode de célébration apparaît aux fidèles comme une innovation, — la disposition des églises ne le favorise point, — pratique contraire plus que millénaire, — inconvénients possibles, etc.), plusieurs évêques se sont réservé d'accorder l'autorisation de célébrer de cette manière [1].

Même avec cette permission (là où elle est nécessaire), il est tout à fait inconvenant de célébrer en tournant le dos au Saint-Sacrement. On pourrait au moins le transporter à un autre autel ! L'Eglise, en toute occasion, veut éviter tout ce qui pourrait apparaître comme un manque de respect envers la Sainte-Eucharistie. C'est pourquoi, lors d'une cérémonie très solennelle (v. g., messe ou vêpres pontificales), le Saint-Sacrement doit être conservé à un autel distinct de celui où se fait cette fonction.

De plus, *quand on a un autel à sa disposition*, il n'y a pas lieu (sauf peut-être en des circonstances exceptionnelles) de célébrer sur une table ordinaire, munie d'une pierre sacrée et de tout le matériel liturgique nécessaire. L'autel, partie essentielle de l'église, pour lequel elle a été précisément construite, ne doit pas être détourné de sa destination : la célébration du Saint Sacrifice. Si Pie XII, dans l'encyclique *Mediator Dei*, dénonce comme un abus le fait « de vouloir rendre à l'autel sa forme primitive de table », c'est-à-dire de supprimer retable et toute ornementation architecturale, à combien plus forte raison il est répréhensible de vouloir se contenter d'une simple table ordinaire pour offrir le saint Sacrifice.

Q. — 1° Comment concilier un jour d'adoration perpétuelle, le principe d'une exposition continue du Saint-Sacrement, et l'interdiction de distribuer la communion devant le Saint-Sacrement exposé ? (Il est pratiquement impossible de donner la communion ailleurs qu'à l'autel de l'exposition ; d'autre part la communion doit être distribuée plusieurs fois dans la matinée).

2° Si l'adoration perpétuelle est fixée au jour de la Purification, comment peut-on faire la bénédiction des cierges et la procession ?

R. — I. L'*Ami* a traité plusieurs fois la question de la célébration de la messe et de la distribution de la communion devant le Saint-Sacrement exposé [1]. Nous ne pouvons que rappeler cet enseignement, basé d'ailleurs sur l'*Instruction Clémentine* et sur de nombreux décrets de la S. C. des Rites [2]. Les prescriptions et défenses de l'Eglise sur ce sujet découlent de ce principe : quand le Saint-Sacrement est exposé, c'est vers lui que doivent converger tous les hommages et tous les regards. Rien ne doit distraire les fidèles de ce devoir.

A. — En dehors de la Fête-Dieu et de son octave, la célébration de la messe devant le Saint-Sacrement exposé n'est permise que s'il y a nécessité, raison grave ou indult spécial : c'est ce qu'a toujours répondu la S. C. des Rites. De fait, l'exposition du T. S. Sacrement n'ajoute rien à la messe. « Ce serait donc l'erreur d'une piété mal entendue que de chercher à augmenter la solennité de la messe par l'exposition ou la bénédiction du T. S. Sacrement : *la messe se suffit pleinement à elle-même* » (Mgr de Conny, *Cérémonial romain*). Au lieu d'encourager cette « piété mal entendue », on devrait s'efforcer d'entrer davantage dans l'esprit de l'Eglise et faire comprendre aux fidèles l'importance du sacrifice eucharistique.

B. — Si la célébration de la messe est quelquefois permise, en revanche, la distribution de la communion est *absolument interdite* à l'autel ou devant l'autel où le Saint-Sacrement est exposé.

[1] « Tout ce qui est licite n'est pas toujours partout et immédiatement expédient », écrivait à ce propos le cardinal Gerlier, dans un communiqué officiel du 17 décembre 1945.

[1] Cf. *Ami*, 1923, p. 559 et 622 ; 1924, p. 704 ; 1925, p. 315, 491 et 637 ; 1927, p. 585 ; 1931, p. 415 ; 1936, p. 266 (ad IV).

[2] Entre autres, décrets n° 3448, ad 1 ; 3449, ad 3 ; 3482 ; 3505, ad 1 et 3 ; 3525, ad 4 ; 4353 ; 27 juillet 1927.

Chaque fois que la S. C. des Rites a autorisé la célébration de la messe, elle a positivement exclu la distribution de la communion, soit à la messe, soit en dehors de celle-ci. Cette défense ne souffre aucune exception, et la coutume contraire doit être abolie (*hic usus tolerari non potest,* S. R. C., 17 avril 1919). Pourquoi ? Précisément parce que le prêtre qui distribuerait la sainte communion à l'autel ou devant l'autel où le Saint-Sacrement est exposé serait nécessairement amené à commettre un certain nombre d'irrévérence envers celui-ci. Comme le dit de Herdt (*Sacræ liturgiæ praxis*, II, n° 34) : « Distributio... impedit quominus debitæ fiant reverentiæ, quæ tamen, exposito SS. Sacramento, ad unguem servandæ, præscribuntur ».

C. — Comment donc faire si, un jour où le Saint-Sacrement doit être exposé, on a à distribuer la sainte communion ? On a le choix entre plusieurs solutions.

a) On pourra n'exposer le Saint-Sacrement qu'après la dernière messe de communion. Cette pratique éliminera toute difficulté.

b) On pourrait aussi transporter le ciboire à un autel latéral pendant la durée de l'exposition. C'est à cet autel qu'aurait lieu la distribution de la sainte communion.

c) S'il n'y a qu'un autel dans l'église, on devra alors, à un endroit convenable, dresser un reposoir (comme cela se fait le jeudi saint), avec un tabernacle amovible, l'entourer au besoin d'une ceinture de bancs en guise de balustrade et distribuer là la sainte communion : c'est le moyen qu'a indiqué la S. C. des Rites, dans son décret n° 3525, ad 4.

Le décret du 27 juillet 1927 a rappelé les décisions antérieures de la même Congrégation : « Sacra eadem Congregatio... decreta... circa missam et Sacram Communionem in altari expositionis SSi Sacramenti adhuc in suo robore manere declaravit, eorumque observantia a Rmis locorum Ordinariis peculiari studio curanda est ».

L'Eglise veut, avant tout éviter la moindre irrévérence envers le Saint-Sacrement. Pour conclure, nous ne pouvons mieux faire que de reprendre les termes mêmes dont se servait le rédacteur de l'*Ami* en 1925 : « Devant la volonté expresse de l'Eglise, un devoir s'impose à la conscience et à la piété de tous les prêtres : la soumission ».

II. — Il vaudrait mieux, là où l'Adoration perpétuelle est fixée au 2 février, n'exposer le Saint-Sacrement qu'après la messe qui suit la bénédiction des cierges : les cérémonies se passeraient alors avec la dignité et la solennité voulues. Si l'on tient absolument à exposer le Saint Sacrement avant la bénédiction des cierges, il faudra alors faire celle-ci à un autel éloigné de celui de l'exposition et *omettre la procession,* par analogie avec ce qu'on devrait faire si le Saint-Sacrement était exposé le jour de la bénédiction des Rameaux (S.R.C, n° 2621, ad 9).

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES

Mgr Celso COSTANTINI, secrétaire de la S. C. de la Propagande. — **L'art chrétien et les Missions.** Trad. par Edmond LECLEF. — In-8 de 440 p. — Paris, Desclée de Brouwer, 1949.

Cet ouvrage monumental se divise en deux parties. Dans la première il pose *Les Principes ;* dans la seconde il fait connaître *Les premières expériences* déjà réalisées.

Se référant à l'histoire de l'art dans l'Eglise depuis ses origines, il définit le problème de l'art chrétien dans les pays de missions. Cet art doit répondre à une double condition : 1° se conformer aux lois générales de l'Eglise sur la dignité de tout ce qui concourt au culte divin ; 2° rester à la portée des peuples plus ou moins évolués dont il doit provoquer et exprimer d'une manière appropriée les sentiments religieux sans les obliger à une sorte de déracinement de leurs habitudes mentales. L'auteur ne souhaite pas un amalgame d'éléments disparates, mais une synthèse féconde qui provoque l'éclosion de formes nouvelles d'expression artistique. Une multitude d'exemples sont donnés et concrétisés par d'admirables reproductions photographiques, qui portent sur l'architecture, la statuaire, la peinture, la décoration murale, le mobilier d'église (autel, calice, candélabres, etc.), les vêtements liturgiques, etc. ; la musique même n'est pas oubliée ; de la littérature il n'est pas question.

Quant aux expériences déjà réalisées, on nous les fait suivre d'abord dans les pays de vieille civilisation : Chine, Japon, Indochine, Indes, Indonésie, Afrique septentrionale, Ethiopie, puis dans les régions plus primitives de l'Afrique noire, de l'Amérique précolombienne du Nord et du Sud, de l'Océanie enfin.

Malgré son second titre, l'ouvrage ne devra pas être considéré par les missionnaires comme un « manuel » au sens ordinaire du mot, mais comme un ouvrage de fond qui provoque et guide leurs réflexions personnelles en vue de résoudre les problèmes qui se posent pour eux dans leur milieu d'apostolat, suivant l'état des mœurs et des formes artistiques locales ; utilisé de cette façon, il sera certainement très utile pour former et développer leur jugement artistique et les orienter vers des réalisations heureuses.

Edité en Belgique sous les auspices du « Conseil national belge de l'Œuvre Pontificale de la Foi », ce volume compte parmi les plus belles productions récentes de la maison Desclée de Brouwer.

R. P. CHARTON, C. SS. R. — **Saint Alphonse-Marie de Liguori.** — In-8 de 224 p. — Paris, Alsatia, 1947.

Ce livre est destiné au grand public et fait partie de la « Collection des fondateurs d'Ordres religieux » ; il nous retrace brièvement la vie du saint fondateur de la Congrégation du T. S. Rédempteur. Né à Naples en 1696, supérieurement doué au point de vue intellectuel et d'une vertu sans tache, il fut d'abord brillant avocat ; puis, à la suite d'un échec, mu par un appel miraculeux de la grâce, il devint prêtre et se dévoua aux pauvres « âmes abandonnées » des campagnes napolitaines pour le service desquels il institua une Congrégation qui devait principalement s'adonner aux missions dans les campagnes. Devenu évêque, il réforma profondément son diocèse par ses prières, ses exemples, sa fermeté, sa charité. Son grand âge et ses infirmités l'amenèrent à démissionner. Rentré dans sa communauté, il eut la tristesse de s'en voir exclu avec tous ses fils habitant dans le royaume de Naples,

à la suite d'un conflit qui opposa le Saint-Siège à la cour de Naples, imbue de Joséphisme. Il mourut durant cette épreuve, en 1787, dans sa 91e année.

Sur les 20 chapitres dont se compose son livre, le P. Charton en consacre 9 au récit de cette vie laborieuse ; les 11 autres analysent sa doctrine spirituelle, morale, dogmatique et esquissent son portrait moral et surnaturel. Nous y voyons saint A. chercher et trouver une voie moyenne entre le laxisme et le rigorisme, entre le thomisme et le molinisme, donner à sa piété un touchant accent de fraîcheur et de tendresse surtout à l'égard de Jésus dans la S. Eucharistie et de Marie, mettre au service des âmes ses remarquables talents d'orateur, d'écrivain, de poète et même de musicien.

Tout en narrant ces événements et en dessinant ce portrait, le P. Ch. ne manque pas d'en tirer les leçons qui conviennent aux chrétiens de nos jours. Nos confrères leur recommanderont la lecture de ce livre. Il est probable que les pages consacrées à la théologie du saint docteur provoqueront de la part des fidèles, et surtout des jeunes gens, des demandes d'explications : ce sera une excellente occasion pour leur rappeler certaines notions de leur catéchisme et pour y ajouter d'utiles développements.

Mgr Gerbet : *Lettres et pages inédites* présentées par Mgr de LLOBET, archevêque d'Avignon. — In-12 de 280 p., 320 f. — Paris et Lyon, Vitte, 1948.

116 lettres ou papiers divers recueillis dans les archives familiales, communautaires, nationales, romaines, par S. Exc. Mgr l'archevêque d'Avignon éclairent la physionomie intime de l'évêque de Perpignan qui fut mêlé de près aux luttes et à l'activité passionnante de l'époque de Lamennais, d'Ozanam, de Veuillot, etc... Le philosophe, le poète, le polémiste, l'historien de la Rome chrétienne, le pontife surtout se révèlent dans ces billets sans apprêt Telle lettre sur la nécessité de christianiser les idées républicaines comme jadis l'Eglise adopta les barbares est remarquable. En quelques phrases, cet « esprit clair » illumine ce qu'il touche. Ainsi (p. 120) : « La vraie et complète civilisation implique deux éléments, l'élément de foi, de charité, d'unité, et l'élément de science, d'activité individuelle, de liberté. Leur combinaison, harmonique est l'ordre parfait. Là où le second prévaut sur le premier, il y a un développement réel et brillant, en même temps que de profonds désordres qui le minent par la base. C'est ce qu'on a vu en Grèce. » C'est ce que le monde n'a pas fini de voir.

Le signe sacré de la miséricorde. — In-12 de 140 p. — Paris, Beauchesne, 1948.

Ce « signe sacré » est le Sacrement de Pénitence.

L'auteur n'a pas dit son nom. Mais, la critique interne aidant, nous découvrons aisément que c'est un moine âgé, fils de saint Benoît, pénitentier à baguette, exerçant son ministère à Rome, dans une basilique où se trouve une « confession de l'apôtre ».

Il donne à de jeunes prêtres les conseils que lui suggèrent son expérience, sa formation monastique, sa spiritualité à base dogmatique. Il s'attaque sans ménagement à des défauts réels. Son style est vivant et même élégant. Pourvu que ses lecteurs sachent l'interpréter et le compléter, nous lui en souhaitons beaucoup.

Car il faudra réduire à leur juste valeur certaines critiques de l'éducation cléricale (où se trouve un blâme latent des prescriptions du Code) ; elle serait, heureusement ! complétée par le séjour des clercs à la caserne ou par leur passage au lycée plutôt qu'au séminaire (p. 34-35 ; 69-74, etc.). Il en va de même pour certaines affirmations sur le petit nombre de mentions de l'enfer dans l'Evangile, ou sur le peu d'utilité qu'il y a à recourir à un examen de conscience détaillé et imprimé pour se préparer à la confession, etc. — N'insistons pas sur les répétitions trop fréquentes des mêmes idées, ni sur les fautes d'impression, nombreuses surtout dans les citations latines ; quant aux citations scripturaires inversées ou modifiées (p. 16, 57 ; 20, 44, 159, 140, etc.), elles ne peuvent être dans leur totalité mises au passif du prote.

On accordera donc à ces conseils d'un ancien toute l'attention que mérite un homme sincère qui rapporte d'un long voyage des impressions vécues ; on ne le prendra pas pour un informateur complet et un guide exclusif. Après avoir profité des résultats de son expérience, il faudra les compléter et même les contrôler, en revenant à ces auteurs de théologie morale au sujet desquels notre anonyme, après une révérence détachée et légèrement ironique, laisse entendre que s'ils connaissent bien leurs bibliothèques ils ignorent trop les réalités de la vie, — à ces *probati auctores* auxquels l'Eglise elle-même, dans des documents officiels n'hésite pas à nous renvoyer.

Le Cœur Immaculé de Marie, miroir de notre foi et source de toute grâce, par un Moine bénédictin. — Gr. in-8 de VIII-120 p. — Paris, Editions Lyra Dei (66, rue Bonaparte, 6e), 1946.

L'ensemble des grandes vérités de notre foi est ici exposé et mis en rapport avec le rôle de Marie dans l'Incarnation et dans notre salut.

Très personnelle, la pensée s'appuie sans cesse sur des textes scripturaires ou patristiques, utilisés toutefois comme un trésor d'expressions plutôt que comme un arsenal de démonstrations. Plusieurs des théories proposées et un grand nombre d'affirmations de détail sont discutables. Sur certaines d'entre elles, l'auteur promet de s'expliquer dans de futures publications.

En attendant, nous croyons devoir conseiller à nos confrères de n'utiliser les richesses de ce livre qu'après un tri sévère qui devra porter principalement sur des interprétations de l'Ecriture, sur la remise en honneur de certaines vues des Pères, notamment anténicéens, abandonnées par l'Eglise comme trop imprécises ou dangereuses, sur la critique de plusieurs théories théologiques écartées un peu trop sommairement au nom de principes qui auraient eux-mêmes besoin de vérification. Mais pour des théologiens blanchis sous le harnais, la lecture de ces pages fera l'effet d'un excitant merveilleux qui provoquera, parmi beaucoup de réactions vigoureuses, un certain nombre de réflexions utiles.

F.-M. WILLAM. — L'Histoire du Rosaire, traduit par l'abbé René GUILLAUME. — In-8 de 212 p., 390 f. — Mulhouse, Edit. Salvator, 1949.

Les origines du Rosaire sont ici retracées en détail. Le chiffre de 15 dizaines ou 150 formules correspond aux 150 Psaumes. Au XIe siècle, le psautier, qui devait être récité intégralement dans les monastères pour chaque moine défunt, fut commué pour les frères lais en 150 *Pater*, divisés dès l'origine en 3 groupes de 50.

Le *Pater* se trouvait dans l'Evangile. L'*Ave* par contre se constitua lentement. Il se composa d'abord uniquement de la salutation de Gabriel ; on y adjoignit ensuite après le VIIe siècle (date à laquelle remonte l'offertoire du IVe Dimanche de l'Avent, où cette jonction a été opérée) la salutation d'Elisabeth à Marie. Et de même qu'il y avait un « psautier » de 150 *Pater*, il y eut, au XIe siècle, un « psautier » marial de 150 *Ave*. La 2e partie de notre *Ave* (*Sancta Maria*, etc.) ne s'aggloméra que lentement (fin du XVe siècle), et ne fit son entrée dans le Bréviaire que par la réforme de saint Pie V en 1568.

Le *Gloria Patri* dont la 1re partie terminait, depuis le IVe siècle, la récitation chorale de chaque psaume, trouva place, à partir du XVe siècle, dans le psautier des *Pater* et dans celui des *Ave*, et au XVIIe siècle prit place à la fin de chaque dizaine d'*Ave*. On eut ainsi ce que l'on

considéra comme des Vêpres en l'honneur de Marie : aux 5 Psaumes terminés par *Gloria* des Vêpres liturgiques, correspondaient 5 dizaines d'*Ave* suivies chacune d'un *Gloria*.

C'est aussi du Psautier que dérive la méditation des « mystères ». Les Psaumes, selon saint Augustin, n'étaient-ils pas tous une prophétie des événements de la vie de Jésus ainsi que de ses sentiments ? Une application analogue du sens mystique des Psaumes fut faite ensuite à Marie, dans l'office de la Sainte Vierge. Les 150 *Pater* ou *Ave* furent, eux aussi, mis en relation avec la vie de Jésus et avec celle de Marie, 150 « mystères » correspondant aux 150 formules de prières. Le Rosaire ressemblait alors à une litanie et était « lu » en même temps que récité [1]. Le groupement en dizaines réduisit les mystères au nombre de 15, où se fondirent les événements de la vie de Jésus et de celle de Marie.

Telle est la 1re partie de l'ouvrage. Dans la 2e, M. W. rappelle les enseignements donnés sur la dévotion au saint Rosaire par la liturgie, les docteurs, les Saints, les Papes (surtout Léon XIII), les apparitions de Marie (surtout à Fatima), etc.

L'érudition de l'auteur n'est pas parfaitement dominée ; il y a aussi des répétitions, des insistances inutiles, des défauts de composition. Mais dans l'ensemble, cet ouvrage est le mieux informé et le plus complet que nous ayons actuellement sur l'histoire du Rosaire.

I. Paul Chanson. — **L'art d'aimer.** — In-12 de 160 f., 190 f. — Paris, Edit. Familiales de France, 1949.

II. Henri Barbeau. — **Regards sur la chair et l'esprit.** — In-18 de 104 p. — Paris, Desclée de Brouwer, 1949.

I. — Une note liminaire, placée bien en vue, avertit que l'ouvrage de M. Chanson « est expressément réservé aux hommes mariés ou à la veille du mariage ». Cette précaution était nécessaire. M. Ch. a voulu écrire avec la franchise chaste du chrétien le livre que, sous le même titre, Ovide avait jadis écrit en païen et en libertin. Il y parle donc des réalités les plus concrètes et charnelles des rapports conjugaux. Car, dit-il, « il y a une technique de l'intimité conjugale » ; faute de la connaître et de l'observer, nombre de maris n'obtiennent pas et ne donnent pas toutes les joies permises et attendues. L'auteur les instruit abondamment et en détail, en s'efforçant d'idéaliser les choses, notamment par une comparaison assez soutenue entre l'œuvre de chair et l'œuvre d'art.

L'archevêché de Paris a donné l'*Imprimatur*.

L'auteur aurait pu, et même dû savoir qu'il n'y a pas lieu de considérer comme une « dérobade » (p. 41) le silence du confesseur qui se refuse à donner à son pénitent des explications physiologiques complètes sur l'œuvre de chair : l'Eglise interdit au confesseur ce genre précis d'enseignement. — De même, dans son ardeur à attaquer ce qu'il appelle « le jansénisme », n'a-t-il pas quelque peu oublié la 3e fin que l'Eglise assigne (canon 1013) au mariage : *remedium concupiscentiæ ?* Si l'œuvre de Dieu est irréprochable, l'homme qui y coopère n'en est pas moins tributaire des suites du péché originel, aggravées souvent par ses péchés personnels. — Enfin ce que dit l'auteur de l'idéal de la virginité chrétienne, que saint Paul place très au dessus de l'idéal matrimonial : *melius facit*, n'est pas inexact, mais reste comme étranger et « plaqué » sur ses développements : de là une page mal venue où, parlant des réalités charnelles du mariage (p. 152-153), M. C. les compare à l'Incarnation du Verbe et, après avoir fait allusion au mot de saint Paul sur nos souffrances qui ajoutent ce qui manque à la Passion du Christ, écrit : « De même, si humbles soient-elles, nos vocations *ajoutent ce qui manque à la Vocation de Jésus...* A sa manière, et quoi qu'en aient dit les monomanes du renoncement, *cet humanisme est une Imitation de Jésus-Christ* » (c'est nous qui soulignons ces affirmations osées).

Ces quelques taches disparaîtront sans doute dans les futures éditions. Peut-être étaient-elles inévitables dans un ouvrage qui cherche à tracer une voie droite sur un terrain encore peu parcouru.

II. — Relativement aux suites du péché originel, M. Barbeau donne une note plus juste. Il écrit (p. 22) « Cette faute [d'Adam et d'Eve] se communique par l'intermédiaire des organes qui assurent la transmission de la vie... ; mais le désordre est tel que, dans ce domaine, la volonté est impuissante, sans autre secours que ses seules forces, à dominer les instincts porteurs d'un attrait si efficace. »

Le vice-recteur des Facultés Catholiques de Lille offre son opuscule « aux étudiants au milieu desquels [il] vit depuis plus de dix ans ». Il leur donne, ainsi qu'aux étudiantes, des conseils précis, pratiques, basés sur une sûre doctrine et sur l'expérience. L'opuscule convient à un cercle beaucoup plus étendu, notamment aux J. E. C. et aux groupes similaires. L'auteur multiplie les citations, surtout bibliques. Il donne en terminant une bibliographie relative au mariage chrétien et à la sanctification des époux dans leur vocation.

F. Mourey, C. R. I. C. — **La communauté paroissiale** (35 pages). — Au centre de Documentation sacerdotale ; Paris, 19, rue de Varennes. C. c. p. 2262.80. Prix : 60 f. franco.

Ceux qui connaissent déjà les ouvrages d'éducation et de formation apostolique publiés aux éditions *Spes* (*La préparation sacerdotale, Sacerdoce et apostolat, Les qualités du pasteur d'âmes, Comment assurer la persévérance des petits séminaristes*) seront heureux de retrouver dans cette brochure les qualités de lucidité et de ferme bon sens qui caractérisent la manière de l'auteur. Le style est ramassé, condensé ; les phrases imagées et comme frappées en médaille forcent l'attention et obligent à la réflexion. Quelques-unes valent la peine d'être citées : « Le prêtre, s'il pense et agit seul, ne devra pas s'étonner qu'on le laisse seul... ». « L'isolé est un isolant ». — C'est l'invitation au travail « en équipe », disons mieux : « en famille », sous le regard du Père céleste, car la paroisse est une grande famille ; le prêtre en est le chef, mais aussi le père.

Le but est nettement marqué : il faut redonner vie à ces cellules du diocèse que sont les paroisses et dont beaucoup ont cessé de vivre. Les moyens et leur mise en œuvre ne sont pas moins nettement indiqués. Mais peut-être y a-t-il, dans cette schématisation même, un danger : toutes les méthodes ne sont pas bonnes partout ; il y a une adaptation nécessaire des formules selon les temps et les lieux (p. ex. il y a des formes d'Action catholique plus « actuelles » que celle du « patronage » ; il n'est peut-être pas impossible de vivifier cette formule par un souffle nouveau). Ce sera à l'apôtre de découvrir et de réaliser les adaptations nécessaires.

C'est dire que ce qui importe avant tout dans les « œuvres » et les « ouvriers » au service du Royaume de Dieu, c'est encore l'*esprit*. Celui que nous propose l'auteur, en conclusion, ne saurait fourvoyer, puisque c'est l'esprit même de l'Evangile. A. B.

R. P. Gosselin. — **La prière du Christ dans le cœur du chrétien.** — In-12 de 354 p., 300 f. — Toulouse, Apostolat de la prière, 1948.

Cet ouvrage avait 175 p. quand il parut en 1re édition, 1934 (cf. *Ami*, 1936, p. 60). Cette nouvelle édition en compte deux fois plus.

[1] [Ajouter au texte] : tandis qu'ailleurs on priait devant des séries de dessins ou d'images où, sans aucune parole, les mystères étaient représentés.